مناحي تعريف التصوّف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة
عند القدامى والمحدثين

إبراهيم بن أحمد
جامعة الزيتونة (تونس)

ملخص:

من البديهي أن تتعدد المقاربات والمناهج وآليات النظر التي تتناول نشأة التصوف باعتبار ما يميزه من عراقة تاريخية كظاهر ثقافية دائمة الحضور في الحضارات الإنسانية القديمة والحديثة فضلا عن ثرائها وعمقها الروحي والمعرفي والفلسفي. قد سمحت لنا دراستنا لظاهرة التصوف في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بأن نضبط مناحي مقاربتها ضمن ثلاثة مستويات نرى أنها تؤطّرها في مختلف أشكال ظهورها.

الكلمات المفتاحية: التصوف – الثقافة العربية الإسلامية– الغنوصية .

Aspects of the definition of Sufism in Arab-Islamic culture among ancient an modern

Summary :

It’s obvious that there are many approaches, methods, and mechanisms of analysis that study the emergence of Sufism (mysticism) as it is considered as a very ancient cultural phenomenon characterized by a spiritual, cognitive and philosophical deepness and which appear in both old and modern human civilizations.

Our study to the position of Sufism in the Arabic culture permitted to us to adjust the different faces of its

approach which framed its forms of appearance in three different stages.

Keywords: Sufism -Arab-Islamic culture – Gnosticisme

قد يبدو من الثّابت أنّ اتّساع الأفق المعرفي لمبحث التصوّف وتعدد إشكاليّاته وغزارة مادّته، عبر تاريخ الثـّقافة العربية الإسلامية قد وسم مقاربته بالتعدّد في الآليات والمناهج والتآويل. ولقد تمّ تعريف التصوّف من زوايا مختلفة، قد يقوم بحث واحد على زاوية منها أو أكثر، وقد لا تعتبر منفصلة، الواحدة منها عن الأخرى، بل قد تكون أحيانا مكوّنات لرؤية واحدة، ولعل الأبحاث التي اختصّت بدراسة التصوّف بمختلف اتجاهاتها الفكرية ومواقفها المعرفية وأصولها الحضارية، يمكن إجمالا حوصلتها في الاتجاهات الثلاثة الآتية:

❋ أوّلا: تعريف التصوّف انطلاقا من الأصول اللغويّة.

❋ ثانيا: تعريف التصوّف انطلاقا من خصائصه العامّة.

❋ ثالثا: تعريف التصوّف انطلاقا من المؤثـّرات الأجنبيّة.

تـــعـــريف التصوّف انطلاقا من الأصول اللـّغوية:

ونقصد بذلك، الاجتهاد في بحث الأصول الاشتقاقية الممكنة داخل أنظمة اللغة العربية لكلمة "تصوف" وإمكانيات النقل من اللغات الأخرى. ونلحظ أنّ هذا الضرب من التعريف كان، وما يزال، محطّ اهتمام كثير من دارسي التصوّف، وجملة ما يمكن حوصلته من هذه المقاربة اللغوية أنّ "التصوّف" لفظ جامد غير مشتق، أو أنّه مشتق من الصفا أو الصفو، أو أنّه مأخوذ من الصّوف، أو أنّه نسبة لأهل الصُفّة أو الصّف الأول من الصّلاة، أو صوفة القفا، أو الصّوفانة، أو صوفة (الغوث بن مرّ بن إدّ بن طابخة) كذلك مشتق من الكلمة اليونانية "صوفيا" Sophia أو صوفوسSophos. ولقد عرّج القدامى، و المحدثون، على مختلف هذه التعريفات اللغوية، فناقشوا ودفعوا ورجّحوا، ومن هؤلاء على سبيل المثال أبو نصر عبد الله علي السرّاجالطوسي[ت378هـ/ 988م] في كتابه: "اللّمع في تاريخ التصوّف الإسلامي"[1]. وأبو بكر

(1) أبو نصر عبدالله بن علي السرّاج الطوسي، اللمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، ضبطه وصححه: كمال مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص ص 23-25.

محمد بن إسحاق الكلاّباذي [ت380هـ/ 990م] في كتابه "التعريف لمذهب أهل التصوّف"[1].وأبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري[ت465هـ/ 1072م] في كتابه "الرسالة القشيرية في علم التصوّف"[2].وعبد القادر الجيلاني الحسني[ت561هـ/ 1165م] في كتابه "الغنية"[3]. وأبو بكر عبد الله بن شاهاور [ت654هـ/ 1256م] المعروف بابن داية الرّازي في كتابه "منارات السّائرين ومقامات الطّائرين"[4].وكمال الدين أبي الفضل جعفر بن ثعلب الأدفُوي[ت748هـ/ 1347م] في كتابه "الموفي بمعرفة التصوّف والصّوفي"[5].وعبد الرّحمان ابن خلدون[ت808هـ/ 1405م] في "المقدّمة"[6]. وفي "شفاء السّائل لتهذيب المسائل"[7].

ومن المحدثين أحمد ابن عجيبة[ت1809م/ 1224هـ] في كتابه معراج التشوّف إلى حقائق التصوّف[8]. ومصطفى عبد الرّازق، ولويس ماسينيون [1883م / 1962م]في كتابهما المشترك "التصوّف"[9]. وهنري كوربان [1903هـ/ 1978م] في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"[10]

(1) أبو بكر محمد بن اسحاق الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ضبطه وعلّق علية وخرّج آياته وأحاديثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 20011، ص ص 9-21.

(2) أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط2، د.ت ص 279.

(3) عبد القادر الجيلاني، الغنية، ج2، دار صادر بيروت، دار البشائر، دمشق، ط2، 2003، ص183.

(4) أبو بكر عبد الله بن شاهاور، منارات السّائرين ومقامات الطائرين، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، ط1993، ص ص 484-494.

(5) كمال الدين أبي الفضل جعفر بن ثعلب الأدفوي، الموفي بمعرفة التصوّف والصّوفي، حققه وقدّم له وعلّق عليه: محمد عيسى صالحية، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1988، ص ص 34-71.

(6) عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1986، ص 317.

(7) عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل مع دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي لأبي يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، الجماهيرية العربية الليبية، ط2006، ص ص 180-181.

(8) عبد الله أحمد ابن عجيبة، معراج التـّشوّف إلى حقائق التصوّف، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيّالي، مركز التـّراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص 26.

(9) مصطفى عبد الرزاق ولويس ماسينيون، التصوّف، ترجمة: إبراهيم خورشيد، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1984، ص 25.

(10) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحي، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1988، ص282.

وزكي مبارك في كتابه "التصوّف الإسلامي في الآداب والأخلاق"[1] وعلي سامي النشار في كتابه "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"[2] وعبد الحكيم عبد الغني قاسم في كتابه "المذاهب الصّوفية ومدارسها[3]وعرفان عبد الحميد فتاح في كتابه "نشأة الفلسفة الصّوفية وتطورها"[4] وفيصل بدير عون في كتابه" التصوّف الإسلامي: الطّريق والرّجال"[5] ويوسف محمد طه زيدان في كتابه "عبد القادر الجيلاني، باز الله الأشهب"[6] وأحمد علي حسن في كتابه "التصوّف: جدلية وانتماء"[7]...

وعموما، لقد تراوحت مواقف هؤلاء الباحثين القدامى والمحدثين، بين دفع هذه التّعريفات وردّها، أو بين الأخذ بوجه من وجوهها، ومن هؤلاء مصطفى عبد الرازق ولويس ماسينيون وهنري كوربان الّذين يرجعون التصوّف إلى أصل لغوي حيث يقول مصطفى عبد الرازق «وأرجح الأقوال وأقربها إلى العقل مذهب القائلين بأنّ الصّوفي نسبة إلى الصوف، وأنّ المتصوّف مأخوذ منه أيضا، فيقال تصوّف إذا لبس الصّوف، كما يقال تقمّص إذا لبس القميص»[8].وتؤكّد آنّا ماري شيمل هذا المنحى بقولها: " أمّا الاشتقاق من الكلمة اليونانية "صوفوس""Sophos" فإنه غير صحيح من الناحية اللغوية، والمقبول الآن بوجه عام هو اشتقاق الكلمة من كلمة صوف، لأن لبس الصّوف كان سمة خاصّة للصّوفية الأوائل "[9].بل إنّ لويس ماسينيون يرفض ماعدا هذا المفهوم، حيث يقول "وينبغي رفض ماعدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدامى و المحدثون في أصل الكلمة"[10].

وقد ذهب البيروني[ت440هـ/ 1048م] إلى أن كلمة "صوفية" مأخوذة من "السوفية" "وهم الحكماء، فإن "سوف" باليونانية الحكمة، وبها سمّي الفيلسوف "بيلاسوبا" أي محبّ الحكمة،

---

(1) زكي مبارك، التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006، ص ص48-49.

(2) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج3، دار المعارف، القاهرة، 1978، ص ص 36-42.

(3) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصّوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 21.

(4) عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصّوفية وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص ص117-128.

(5) فيصل بدير عون، التصوف الاسلامي: الطريق والرجال، ص ص 42-50.

(6) يوسف محمد طه زيدان، عبدالقادر الجيلاني: باز الله الأشهب، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص ص 14-22.

(7) أحمد علي حسن، التصوّف: جدلية وانتماء، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 1990. ص ص 17-22 و ص ص237-248.

(8) مصطفى عبد الرزاق ولويس ماسينيون، التصوّف ص 62، وانظر رأي ماسينيون ص 25، وانظر رأي كوربان في "تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 282.

(9) أن ماري شيمل، الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف، ص 25.

(10) مصطفى عبد الرزاق ولويس ماسينيون، التصوّف، ص 25.

"ولّما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمّوا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى أهل "الصّفّة "وأنّهم أصحابها، ثمّ صحّف بعد ذلك فصيّر من صوف التيوس"[(1)].

ومن الذين ردّوا هذه التعريفات اللغوية "القشيري" وقد علّل ذلك بوجوه أربعة:[(2)]

أوّلها: عدم موافقة التعريف لقواعد الاشتقاق كنسبة التصوّف إلى الصّف والصّفّة.

الثّاني: عدم موافقة النسبة إلى الواقع، وإن كان للنسبة وجه من جهة الاشتقاق، ويتعلّق الأمر بنسبة التصوّف إلى لبس الصّوف، يقول القشيري: "فأمّا قول من قال أنّه من الصّوف، وتصوّف إذا لبس الصّوف، كما يقال تقمّص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصّوا بلبس الصّوف"[(3)].

الثّالث: عائد إلى أنّ التصوّف معلوم بالمنتسبين إليه، يقول القشيري "إنّ هذه الطّائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق"[(4)].

الرّابع: خروج التصوّف عن حدود التّقليد لوقوعه من الصوّفية، كل بحسبه، يقول القشيري: "وتكلم النّاس في التصوّف: ما معناه، وفي الصّوفي: من هو؟ فكلّ عبر بما وقع له"[(5)].ويقول الهجويري [ت465هـ/ 1072م] في هذا المنحى "وقد تكلّم النّاس في تحقيق هذا الاسم كثيرا، وألّفوا كتبا في ذلك، وقالت: جماعة: إنّ الصّوفي يُسمّى بالصّوفي لأنّه يلبس ثياب الصوف، وقالت: جماعة: إنهم سمّوا صوفيّة لأنّهم في الصّف الأوّل. وقالت طائفة: إنهم سمّوا كذلك لأنّهم يتولّـون أهل الصُّفة، و قال آخرون: إنّ هذا الاسم مشتق من الصفاء، ولكن هذا الاسم – على مقتضى اللغة – بعيد

(1) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، ج1، طبعة حيدر آباد، الدكن، الهند، 1958، ص ص 24-25. ويرى الباحث عزمي طه السيد أحمد أنّ كلمة "سوفيا" أو "صوفيا" ليست يونانية الأصل. أنظر: دراسته التحليلية التي قدّم بها ترجمته لكتاب أفلاطون: "المحاورة"، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ط1، 1995، ص149. أمّا الباحث علي فهمي خشيم فيرى أن الكلمة المذكورة تعود إلى أصل أكادي – وهي اللغة العروبية في العراق القديم – وهي: « Sopia » أو « Sufia »، وينتهي إلى ترجيح الجذر العربي لهذه الكلمة في لفظة "صفا". أنظر كتابه: "رحلة الكلمات، الرحلة الأولى"، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط2، 2001، ص ص 97-98.

(2) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، ص 279.

(3) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(4) نفسـه.

(5) نفسه.

على هذه المعاني"[1]. ويضيف في موضع آخر "واشتقاق هذا الاسم لا يصحّ على مقتضى اللـّغة لأنّ هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس ليشتق منه"[2]. ويوافق ابن خلدون القشيري في هذا المنحى حيث يقول: "وقد تكلّف بعضهم الاشتقاق، ولم يساعدهم القياس"[3]، ويقرّر بأنّه "لم يبق إلاّ أنّه وضع لهذه الطائفة علما عليهم يتميّزون به، ثمّ تصرّف في ذلك اللقب بالاشتقاق منه، فقيل: متصوّف، وصوفي، وللطريقة تصوف، وللجماعة متصوّفون وصوفيّون"[4]. وكذلك تنحُو الباحثة منال عبد المنعم جاد الله نفس المنحى فتقول: "وقد حاول المهتمّون بالتصوّف من العرب والمستشرقين الوصول إلى المعنى الأصلي له. ونحن نميل إلى ما ذهب إليه أبو القاسم القشيري إذ قال -أنّ اسم التصوّف لم يشهد له من حيث العربية قياس أو اشتقاق، والأظهر فيه أنه لقب"[5].

وينتهي عبد القادر أحمد عطا إلى نفس النّتيجة مبرزا "أنّ التـّعريفات الكثيرة التي أوردها أبو نعيم [ت430هـ/ 1038م] في "الحلية" والسرّاج الطـّوسي [ت378هـ/ 988م] في "اللّمع" و أبو طالب المكّي[ت388هـ/ 998م] في "قوت القلوب" والسهروردي [ت632هـ/ 1234م] في "عوارف المعارف" و أبوبكر الكلاّباذي [ت380هـ/ 990م] في "التعرّف"، وغيرهم في كتبهم إنما هي تعبير كل أحد عن توجّهه الخاص، لا عن التصوّف كله بجملته، فهذا أمر بعيد المنال"[6]. وقبل أن ننتقل إلى الوجه الثاني في تعريف التصوّف نرى أنّه من اللاّزم أن نشير إلى أنّ التعريف اللغوي لكلمة "تصوّف" وردّها خصوصا إلى "الصّوف" لم يكن دائما منحى من مناحي التعريف، ورؤية اجتهادية تلزم صاحبها، بل كان لبعض من يتبنّونه أفكارا مسبقة، حيث جعلوا من هذا الوجه في التّعريف، وسيلة لإسقاطها على التصوّف. ويقول عبد القادر أحمد عطا: "إنّ اللـّذين قالوا بهذا من

---

(1) أبو الحسن علي ابن عثمان ابن علي الجلاّبي، الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: اسعاد عبدالهادي قنديل، راجع الترجمة: أمين عبد المجيد بدوي، مكتبة الإسكندرية، ط1974، ص 227.

(2) نفس المصدر، ص 230، ويقسّم الهجويري أهل التصوّف إلى ثلاث درجات:

"الصوفي: هو الفاني عن نفسه، الباقي بالحق، قد تحرّر من قبضة الطبائع، واتصل بحقيقة الحقائق...

والمتصوّف: هو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة ويقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم..

والمستوصف: هو من تشبّه بهم من أجل المنال والجاه وحظ الدنيا... فالصّوفي هو صاحب الوصل والمتصوّف هو صاحب الأصول، والمستوصف هو صاحب الفضول..." الهجويري، نفس المصدر، ص 231.

(3) عبد الرحمان ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 180.

(4) نفس المصدر، ص 181.

(5) منال عبد المنعم جاد الله، التصوّف في مصر والمغرب، منشأة المعارف بالاسكندرية، د.ت، ص 115.

(6) عبد القادر أحمد عطا، التصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، ص 184.

المحدثين إنما يربطون بين التصوّف وبين لباس الرّهبان، ثمّ يربطون بين التصوّف والرهبنة"[1]. وقد بسط علي سامي النشّار، في كتابه" نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" ما سمّاها بـ"النـتّائج الخطيرة" المترتبة على تحليل كلمة "تصوّف"[2]، حيث أوضح: "إنّ موضوع تحليل كلمة التصوّف من الخطورة بمكان، ولعلّ هذا ما جعل المؤرخين القدامى يشعرون جميعا بقلق كبير، وهم بصدد تحليلها"[3]. ويعلّل الباحث أسباب هذه الخطورة بأنّ كل تحليل لكلمة باعتبار هذا المنحى، سيربطها بنظرية هامة فيها[4]. ولقد ربط الباحث بين تحليل كلمة التصوّف تحليلا لغويا، وبين إحالة المنظومة الصّوفية إلى روافد غير إسلامية. فكان هذا الضّرب من التحليل وسيلة لغاية أكبر. وفي تفسير هذا الرّأي ما قاله فيصل بدير عون، وهو يعالج قضية أصل مصطلح "التصوّف" "إنّ القائلين بأنّ التصوّف، كمصطلح، يردّ إلى عوامل إسلامية خالصة هم القائلون بأنّ التصوف الإسلامي مدين بوجوده كله للإسلام. أمّا القائلون بأنه يُرد إلى ثقافات أجنبية فإنهم يجعلون لهذا المصطلح " تصوّف" أصلا أجنبيّا[5].

تعـــــريف التصـوّف انطلاقا من خصائصه العامّــة:

ليس تعريف التصوّف باعتماد هذا المنحى بديلا لسابقه، في كل الأحيان، بل يأتي في المحل الثاني عادة، فحين يستوفي باحث ما جوانب تعريف التصوّف لغويا (البحث في أصول الكلمة) يتدّرج عادة إلى الخوض في خصائصه العامّة، سواء تعلّق الأمر بالتصوّف الإسلامي خصوصا، أو بالتصوّف في أوسع معانيه[6]. ونقصد بالخصائص العامّة، العناصر القارة التي تميّز التجربة الصّوفية، فهي من هذا

---

(1) نفس المرجع، ص 181.

(2) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص ص 43-48.

(3) نفس المرجع، ص 43.

(4) نفس المرجع ونفس الصفحة.

(5): فيصل بدير عون، التصوّف الإسلامي: الطريق والرّجال، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ط1، 1983، ص ص 41-42.

(6) ونعني بمعنى التصوّف هنا، من حيث هو نزعة روحية، ونمط من أنماط الوعي الديني، وتجربة إنسانية مشتركة، يقول عبد الحميد مدكور في هذا الغرض "يمثّل التصوّف نزعة إنسانية، يمكن القول بأنها ظهرت في كل الحضارات، على نحو من الأسماء، وهو يعبّر عن شوق الروح إلى التطهّر، ورغبتها في الاستعلاء على قبول المادة وكثافتها، وسعيها الدائم إلى تحقيق مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي، ولم يكن المسلمون استثناء من هذه القاعدة، فقد ظهر التصوّف لديهم مثلما ظهر لدى من سبقهم أو عاصرهم من الأمم...". أنظر:عبد الشافي محمد عبد اللطيف، أهل الصفّة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2007، ص ص 57-58.

الوجه عوامل تأسيسية في هذه التجربة، بيد أن تحديد هذه الخصائص هي أيضا مسألة معضلة، لأنّها قبل كل شيء تردّ إلى أصل ذاتي، هي الخصوصيّة الفردية في التجربة الصّوفية، والأمر الذي يكون ذاتي الذوق لا يمكن أن يكون محلّ إجماع مطلقا، ومدار العناصر التي تميز التصوف على ضربين:

* أحدهما: المكوّنات الداخلية البنيوية التي تميّز التصوّف عن غيره، وبالتالي، تلك التي تمدّه بهويته الخاصة والمستقلّة.

* ثانيهما: المكوّنات النفسية والاجتماعية التي يعبّر عنها التصوّف، فتؤثّر فيه، ويتأثر بها.

ويقسّم الباحثون الذين يتناولون خصائص التصوّف العامّة إلى قسمين:

* **القسم الأول**: يكمل بهذا الوجه البحث في الأصول اللغوية لكلمة "تصوّف"، وأصحاب هذا المبحث يعزون للأصل اللغوي أهمية في تعريف التصوّف.

***القسم الثّاني**: يستعيض أصحابه عن هذا الوجه من البحث اللغوي، وإن خاضوا فيه فمن باب ما يقتضيه البحث في جذور المصطلح وتاريخيّته.

ويقسّم، مثلا، جورج شحاتة قنواتي التصوّف، ككثير من الباحثين، إلى قسمين: عقلي وطرقي[1]، وهو يقدّم لكليهما جملة من الخصائص العامّة تميّز الواحد منهما عن الآخر، ولكنّه يذكر للتصوّف بقسميه خصائص عامة جامعة وهي:

* القول بنظرية المنازل أو المقامات والأحوال.

* الجمع بين التصوّف والزهد في آن.

* التدرّج في سلوك طريق التصوّف.

* اتّخاذ المرشد.

وقد حدّد الباحثان آرثر سعدييف وتوفيق سلوم أربع خصائص للتصوّف الإسلامي[1]وهي:

(1) جورج شحاتة قنواتي، الفصل الثامن: "الفلسفة وعلم الكلام والتصوّف، ضمن كتاب "تراث الإسلام" ج2، تصنيف: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، ترجمة: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد 234، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط3، 1998، ص 71.

* التخلّي عن العالم و الزهد فيه.

* التعويل على الكشف و الذوق والمعرفة الباطنية.

* اعتماد التكريس للدخول في مسالك الحقيقة.

* التطلّع للاتّصال المباشر بالإله والإتحاد به.

أمّا محمد بن الطيب، فقد جعل للتصّوف الإسلامي خصائص عامة ثلاث[2] وهي:

* الحبّ الإلهي.

* المعراج الروحي.

* الذوق القلبي.

وقد جمعت منال عبد المنعم جاد الله خلاصة لآراء مجموعة من الباحثين في أهمّ خصائص التصوّف وهي تندرج تحت خمسة عناصر، هي:[3]

1- الترقي الأخلاقي.

2- الفناء في الحقيقة المطلقة.

3- العرفان الذوقي المباشر.

4- الطمأنينة والسعادة.

5- الرّمزية في التعبير.

ثم تقول مستدركة: "وهذه العناصر تمثل أهدافا للتصوّف أكثر من كونها سمات وخصائص مميزة للتصوف، لذلك يمكننا أن نضيف إلى هذه العناصر عنصرين جوهريين مميزين لهما أهمية كبيرة لإلقاء الضوء على التصوف وهما: الإرادة والحبّ الروحي"[1].

---

(1) أرثر سعدييف، وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2000 ص 275.

(2) محمد بن الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007، ص ص 55-93.

(3) منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف بالإسكندرية، د.ت، ص 118.

نخلص بعد هذا العرض المختصر لبعض آراء الباحثين حول الخصائص العامة للتصوّف، إلى أنّ هذا المنحى في تعريفه، إنما هو محاولة للمّ شتات المسألة الصّوفية، والنّظر فيها نظرة نسقية كليّة تتجاوز مجرّد كونها تجربة ذاتيّة، عصّية على الوصف والتّعبير، والتّعريف. وعلى العموم يمكن أن نسوق رأينا في هذا الشّأن اِستئناسا ممّا سبق بيانه بعرض مجمل الخصائص العامّة للتصوّف، وذلك وفق ما يلي:

* القول بالترقّي (السّير/ السّفر/ التّربية/ السّلوك/ الأحوال والمقامات).

* القول بالمعرفة الباطنية (الإحسان/ العرفان/ الحقيقة).

* القول بوَهْبية المعرفة الخاصّة (الخاطر/ الوارد/ الإلهام/ الكشف/ خرق العوائد).

* القول بحتمية اتّخاذ الشّيخ المربّي للوصول إلى مقام الشّهود.

* القول بأن لسان القوم أعجمي (الإشارة/ الإيماء/ الرّمز/ التـّلويح).[2]

تعريف التصوّف انطلاقا من المؤثـّرات الأجنبيّة:

نقصد بالمؤثـّرات الأجنبية، الرّوافد المعرفية والثقافية والحضارية التي ساهمت في بلورة المنظومة الصوفية في الساحة الثقافية العربية الإسلامية على نحو مخصوص من أنماط التشكّل، نتيجة أفعولاتها المتراكمة التي أحدثتها في بنية الذّهنية الصّوفية، وأشكال انعكاسها في الممارسة والسّلوك، ويمكن أن نقف على أن الباحثين في هذا الموضوع صنفان:

فأمّا الأوّل منهم فيرى أنّ حركة التأثـّر بهذه الرّوافد عملية طبيعية، نتجت عن الانفتاح الواسع على الثقافات الخارجية، يقول أبو العلاء عفيفي: "إن التصوّف جاء نتيجة خروج الإسلام من حدود البيئة الصحراوية التي نشأ فيها، وامتزاج تعاليمه بتعاليم وأديان الأمم التي نشر فيها ضوءه، تلك الأمم التي كانت على حظّ كبير من الفلسفة والعلم والحياة الرّوحية العميقة، فالتصوّف في حقيقته وليد تاريخ الإسلام الدّيني والسّياسي والعقلي والاجتماعي، وليس وليد الإسلام وحده"[3].وفي نفس

(1) نفس المصدر، ص 119.

(2) يقول القشيري في هذا المعنى: "وهم (الصّوفية) يستعملون الفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم، والسّتر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على اسرارهم أن تشيع في غير اهلها". أنظر كتابه: الرّسالة القشيرية في علم التّصوّف، ص 35.

(3) أبو العلاء عفيفي، التصوّف: الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1963، ص 58.

السياق يقول فيصل بدير عون: "إنّ التصوّف الإسلامي وإن كان راجعا إلى عوامل إسلاميّة في المقام الأوّل، إلا أن ثمّة عوامل أخرى غير إسلامية ساعدت على نشأته وقيامه في البيئة الإسلاميّة ذاتها"[1].

وأمّا الصنف الثاني، من الباحثين، فيرى، أن هذا التأثّـر كان استلابا ثقافيا، وانحرافا عقديا، وتقديم آراء غير إسلامية وإلباسها لبوسا إسلاميا، يقول عرفان عبد الحميد فتّاح بأنّ مرحلة ظهور لفظ "تصوّف" "تشير إلى عملية استمداد واسعة من دوائر الفكر الأجنبيّة، وهكذا تحوّل الأمر من زهد وعبادة إلى نظريات فلسفية ذات طابع صوفي عليها مسحة الغلوّ والغربة عن الإسلام"[2]. بل يذهب هذا الباحث إلى أنّ: "اسم الصّوفي بقي مقرونا لقرون تلت في الأدب التركي والفارسي على وجه الخصوص بمعاني الرّياء والنّفاق الدّيني والتّحرر الفكري وتجاوز الحرمات وإسقاط العبادات"[3].

ولقد تمثّلت الرّوافد التي كان لها نتائج مباشرة في ظهور المدارس الصّوفية الكبرى بحسب الباحث توفيق بن عامر، في ما يلي: "الرّافد اليوناني، واليهودي المسيحي، والهندي البوذي، والغنوصي[4]. وينحو محمد بن الطّيب نفس المنحى تقريبا، حيث يقول: "ومع تطوّر الزّهد إلى تصوّف بدأت الحركة الروحية في الإسلام تستوعب أفكارا فلسفية ودينية استمدتها من عناصر أجنبية متباينة: يهودية ومسيحية، مجوسية وبوذية، يونانية وغنوصية، وتحاول أن تصوغ كل ذلك لبنات ثابتة في هيكل الفكر الإسلامي... وخلال تلك الفترة تشكّلت المدارس الصّوفية الكبرى التي تثاقف أعلامها مع موروث الثّقافات الشّرقية وأديانها، وتضافرت تجاربهم على رسم الصّورة المتميّزة للتصوّف الإسلامي آنذاك"[5]. وتوافق لطيفة الأخضر الباحثين، فتقول بعبارة أكثر صرامة: "أجمع كل الذين اهتموا بموضوع التصوّف أنه نتاج خليط من الدّيانات الهندوسية والفارسية والعبرية والمسيحية

(1) فيصل بدير عون، التصوّف الإسلامي، الطريق والرجال، ص 60.
(2) عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص 76.
(3) نفس المرجع السابق، ص 76.
(4) توفيق بن عامر "التراث الصّوفي": المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية"، مجلة الحياة الثقافية، نشر وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، السنة 25 فيفري 2000، ص ص7-15.
(5) محمد بن الطيب، إسلام المتصوّفة، ص ص 42-43.

والإسلاميّة ومن الفلسفات اليونانية والإسكندرية والأفلاطونية المحدثة، أي نتاج لما سمّاه لويس ماسينيون بـ "التـّوفيق الشّرقي"[1].

ففيما يتعلّق بالرّافد اليوناني، لا تكاد الدّراسات الإستشراقية أو ما نحا نحوها من بحوث عربية تخلو من التأكيد على هذا الرّافد، يقول لويس ماسينيون: "وتسرّبت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، وأخذ سلطانها يزداد بإطّراد... وقد كان لهذا كلّه أثر بالغ في تطوّر التصوّف"[2].

ويقول فيصل بدير عون "ما من شكّ في أن أفلاطون وأفلوطين لعبا دورا كبيرا في الفلسفة الإسلامية والتصوّف الإسلامي"[3]. ثم يوضح دواعي تأثر التصوّف الإسلامي بالرافد اليوناني بقوله "كان تصوّف أفلاطون فلسفيا، ولم يكن دينيا، غير أنّه كان يخضع بسهولة للتفسير في ظل الإلهيات، كما أصبحت الأفلاطونية المحدثة في مجموعها مذهبا لاهوتيا على يد يامبليخوس ووثنيّي حرّان وأمثالهم، وكان الصّوفية يميلون إلى هذا النّوع من التـّطبيق حيث قصر الفلاسفة أنفسهم على الجانب الفلسفي من هذا المذهب"[4].

وفيما يتعلّق بالرّافد اليهودي المسيحي، فيعود التأثّر به، إلى "تسرّب الأثر اليهودي عن طريق السبئية إلى الغلوّ الشّيعي ثمّ إلى التصوّف"[5]. ويتمثّل هذا الأثر في "انعكاس" نظرية "الكلمة الإلهية" وتوسّطها بين الله والوجود، على غرار ما فلسفه فيلون اليهودي في مقولات "الحقيقة المحمّدية" و"النـّور المحمّدي" ثم في مفهوم "الولاية والقطبية"[6]. وتعدّ "نظرية الإنسان الكامل" من أبرز نتائج نظرية "كلمة الله" أو "الكلمة الإلهية" ذات المنشأ القديم في الفكر اليهودي، والتي قد تبدل مفهومها بعد اختلاط الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية. وضمن هذا السّياق يتنزّل تعريف فيلون لمعنى "الكلمة" التي يصفها بأوصاف شتى مثل: "البرزخ"، و"ابن الله الأول"، و"حقيقة الحقائق"، و"الإمام الأعظم."[7].

---

(1) لطيفة الأخضر، الإسلام الطرقي: دراسة في موقعه من المجتمع، ومن القضية الوطنية، دار سيراس للنشر- تونس، 1993، ص 14.

(2) لويس ماسينون، التصوّف، ص ص 38-39، وانظر نفس الكتاب ص 48.

(3) فيصل بدير عون، التصوّف الإسلامي: الطـّريق والرجال، ص 70.

(4) فيصل بدير عون، نفس المصدر السّابق و نفس الصفحة.

(5) توفيق بن عامر، التراث الصّوفي: المؤثرات الثـّقافية والنزعات الفلسفية ص 9.

(6) نفس المرجع السابق، ص 9.

(7) أبو العلاء عفيفي، نظرية الاسلاميّين في الكلمة، بحث منشور ضمن مجلة كلية الآداب، القاهرة، 1934، ص 36.

ومن المبادئ المسيحية التي يرى بعض الباحثين أنها أثّـرت في التصوّف الإسلامي ما ذكره عبدالحكيم عبدالغني قاسم:

* الزّهد في الدّنيا.

* الهروب من الفتنة والاضطرابات.

* نقل فكرة الحلول والاتّـحاد إلى التصوّف الإسلامي"[1].

ويفسّر محمد مصطفى حلمي القول بأثر ما للرافد المسيحي في التصوّف الإسلامي بما "يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزّهاد والصّوفية وتعاليمهم وفنونهم في الرياضة والخلوة، وبين ما يقابل هذا في حياة السّيد المسيح وأقواله، والرهبان، وطرقهم في العبادة والملابس"[2].

وقد ركّز المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس جهده، عند دراسته لابن عربي، على تتبّع حضور الرافد المسيحي بالخصوص في تصوّف هذا العلم، بل عزا إليه الفضل في نفاذ الروح المسيحية في حياة الإسلام وأفكاره (إلى جانب الروح الأفلاطونية المحدثة).يقول بلاثيوس "وهكذا استطاعت الثقافة التي شكّلت الحضارة الغربية أن تصل عن طريق الإسلام إلى حدود العالم الشرقي، وأن تساعد مساعدة فعّالة في أن يثير اسم أفلاطون والمسيح – في نفوس بعض الأقليات المختارة – أفكارا وعواطف أعلى في المثالية"[3]. وهو لا يستنكف بأن يصرّح بالأصول المسيحية لهذا المنحى أو ذاك من فكر ابن عربي الصوفي حيث يقول في هذا السّياق في صيغة جامعة. "وهكذا نجد جميع أنماط الحياة الدينية تقريبا التي توجد في الرهبانـيّة المسيحية، تظهر في القواعد الدقيقة التي يضعها في رسائله"[4].

وبالنّسبة للرّافد الهندي، يرى كثير من الباحثين أنّ التصوّف الإسلامي قد تأثّر به "ويميل هؤلاء إلى ردّ بعض نظريات التصوّف الإسلامي وضروب معينة من الرياضات العملية إلى ما يشابهها في تصوّف الهنود"[5]. ويعزو علي سامي النشّار إلى البيروني الرّيادة في التنبّه إلى "أثر التراث الهندي في

(1) عبد الحكيم عبدالغني قاسم، المذاهب الصّوفية ومدارسها، ص 35.

(2) محمد مصطفى حلمي، الحياة الرّوحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ط2، 1984،ص 44.

(3) آسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمه عن الاسبانية: عبدالرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 5، 1966، ص 98.

(4) نفس المرجع السابق، ص 117.

(5) أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص30.

التصوّف أو تشابه الأمر بين الهنود والنصرانية والتصوّف"[1]. ومن أمثلة ذلك ما ذكره في الباب الخامس من كتابه حين تعرّض إلى مسألة "حال الأرواح وتردّدها في العالم بالتناسخ"[2]، بعد أن بيّن هذه الفكرة في أصلها الهندي وما خلّفته من أثر في المسيحية والفلسفة اليونانية، حيث يقول: "وإلى هذا المعنى، ذهب من الصّوفية من قال: إن الدنيا نفس نائمة، والآخرة نفس يقظانة، وهم يجيزون حلول الحقّ في الأمكنة كالسّماء والعرش والكرسي، منهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ويعبّر عن ذلك بالظهور الكلّي، وإذا أجازوا ذلك فيه لم يكن لحلول الأرواح بالتردّد عندهم خطر"[3].

وفي نفس هذا السّياق يقول عبدالحكيم عبدالغني قاسم :"ويرى الباحثون أنّ تلاقي الصّوفية مع الدّيانة البوذية في حالة الفناء توازي النّيرفانا، وأنّ فكرة الحلول والاتحاد توازي لديهم التّناسخ في الأرواح"[4]. ويرى عرفان عبدالحميد فتّاح أنّ اعتماد الصّوفية عموما على فكرة الوجود السّابق للرّوح على البدن، والتي أقاموا عليها نظريتهم في قدم النور المحمّدي، والإنسان الكامل، والولاية الصّوفية، ودعواهم بأنّ الرّوح حبيسة في البدن... وهي تسعى من أجل الخلاص للتحرّر من وثاقه، وتصل إلى عالم الحقيقة، أوصلهم إلى "حيث انتهى الفيثاغوريون والأفلاطونيون، وخلص منها إلى القول بالتّناسخ كما نرى ذلك بوضوح عند جلال الدين الرومي. ويعتبر الجنيد البغدادي [ت298هـ/ 1910م] من أوائل الصوفية الذين قرّروا النظرية وأكّدوها"[5]. ولقد تعرّض هذا الباحث إلى طائفة من مظاهر تأثّر التصوّف الإسلامي بالرّافد الهندي، ومن ذلك جلسات الرّقص والسّماع والتّصفيق "التي سرت إليهم من اليوغا الهندية[6]. والدّعوة إلى القول بوحدة الأديان وهي "في جذورها من تأثيرات الفلسفة الهندية"[7] ويفيض الباحث في بيان مدى أثر هذه الدّعوة بقوله: "وقد كانت لهذه النّظرية الهندية التي سرت إلى دوائر الغلاة، ومنها، وعن طريق الحلاّج، اعتنقها ابن

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص 47.
(2) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، ص 19.
(3) نفس المصدر السابق، ص 22.
(4) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصّوفية ومدارسها، ص 32.
(5) عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصّوفية وتطورها، ص 112.
(6) نفس المصدر السّابق، ص86، وأنظر أيضا: آسين بلاثيوس، ابن عربي، ص ص 180-181.
(7) نفسه، ص 94.

عربي، فظهر أثرها في الأجيال التالية، خصوصا عند جلال الدين الرومي وعبدالكريم الجيلاني، وكان آخر داعية لها مؤسّس الحركة البهائية الهدّامة في العصر الحديث"(1).

أمّا الرّافد الأخير الذي نقف عنده فهو "الغنوص"، ويعرّفه علي سامي النشار بأنّه: "كلمة يونانية الأصل، معناها المعرفة، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا، هو التوصّل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوّق تلك المعارف تذوّقا مباشرا بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية"(2).

أما محمد عابد الجابري، فيرادف هذا المصطلح بعبارة "العرفان" ويقول معرّفا إيّاه "العرفان في اللغات الأجنبية يسمّى الغنوص-Gnose، والكلمة يونانية الأصل Gnosis، ومعناها: المعرفة، وقد استعملت أيضا بمعنى العلم والحكمة. غير أنّ ما يميّز العرفان هو أنّه، من جهة، معرفة بالأمور الدّينية تخصيصا، وأنّه من جهة أخرى، معرفة، يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء، وأرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي"(3).ويطلق الجابري عبارة "العرفانية" (الغنوصية-Gnosticisme) على التّيارات الدّينية التي تعتبر "أنّ المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدّين، هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الرّوحية واعتماد الحكمة في السّلوك، ممّا يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة(4). ومن هنا يخلص إلى أنّ العرفان "يقوم، إذن، على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر بل يمكن القول إنّه يقوم على جعل الإرادة بديلا عن العقل"(5).

ولقد بيّن علي سامي النـّشار بعضا من مظاهر تأثير الغنوصية على التصوّف الإسلامي، فقال "قد سيطر الغنوص على فلسفة الصّوفية، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادّة في عقائدهم...

ومما لا شكّ فيه أنّ التصوّف الفلسفي قد تأثّر بالغنوص وسقط عدد من مفكـّري الإسلام ضحيّة له، منهم الحلاّج[ت309هـ/ 921م] والسهروردي المقتول[ت550هـ/ 1155م]، وعين القضاة الهمذاني[ت525هـ/ 1130م]، وابن سبعين[ت669هـ/ 1270م]، والششتري

(1) نفسه، ص 97.

(2) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 186.

(3) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، 2007، ص 253.

(4) نفس المصدر السابق، ص 253.

(5) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

[ت668هـ/ 1269م]، ومحيي الدّين بن عربي[ت638هـ/ 1240م]، وغيرهم... إنّهم فلاسفة صوفيّون آمنوا بالغنوص كفكرة، وصبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية غير إسلامية"[1]. ويقدّم الباحث صورة هذا التيّار الصّوفي الغنوصي، -إن صحّ التعبير- على انـّه "مذهب إمّا ثنائي غنوصي، يردّ الواحد الإسلامي إلى اثنين... وإمّا غنوصي فيضي يصدر الموجود فيه ذاتيا عن الله ويعود إليه"[2]. كذلك، يرى عرفان عبدالحميد فتاح، بأنّ أثر الغنوصية "يظهر في اعتماد الصوفية عموما على دعواها بأن المعرفة الحقّة، طريقها التأمّل الباطني، والمجاهدة النفسيّة، والتطهّر الروحي، فتلاقي الغلاة مع مذاهب الغنوص في معارضتهم لنوعي المعرفة: العقلية التي طريقها الاستدلال، البرهان والأقيسة المنطقية، والمعرفة الدّينية، التي سبيل ثبوتها احترام النصوص الشرعية، والابتعاد عن استعمال الرّخص والتأويلات التّعسفية لها"[3].

هذه نبذة مختصرة عن مظاهر تأثّر التّصوّف الإسلامي بروافد غير إسلامية، قد تبنّاها عدد واسع من الباحثين، حاولنا نقل بعض آرائهم، مع اختلافها في المناهج والرؤى، دون أن نتدخّل بمناقشتها والردّ عليها، باعتبار أنّ ذلك ليس مطلوبنا في هذا البحث، إلا أننا نودّ أن نشير إلى ثلاث ملاحظات هامّة ساقها دارسو التصوّف، أثناء خوضهم في المسألة، وهي:

* **أوّلا**: إن كثيرا من متصوّفة الإسلام قد عملوا على دمج عناصر الروافد غير الإسلامية، في صبغة إسلامية، وهو ما يمكن اعتباره من علامات التفاعل المؤثر والنشيط في الثقافات الأخرى... وقد عبّر فيصل بدير عون عن هذه الفكرة بقوله: "إنّ المتصوّفة، وإن تأثّروا بعناصر أجنبية، إلاّ أنهم لم يتركوا هذه العناصر على حالتها، بل إنهم قد حاولوا تطويعها، وإدخالها وتأويلها تأويلا إسلاميا بحتا بحيث أصبح من الصعوبة بمكان الفصل بين العناصر الإسلاميّة والعناصر غير الإسلاميّة."[4]

* **ثانيا**: وهي ملاحظة، قد تبدو مناقضة لسابقتها، مفادها كما يقول التفتازاني "أنّ التشابه بين التصوّف الإسلامي وغيره من أنواع التصوّف الأجنبية لا يعني دائما وأبدا أخذه عنها، وإنّما الأرجح...أن يكون التصوّف الإسلامي صادرا عن بواطن المسلمين، إذ معرفتهم كما يقولون هم

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 212.
(2) نفس المصدر السابق، ص 213.
(3) عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصّوفية وتطوّرها، ص 79.
(4) فيصل بدير عون، التصوّف الإسلامي: الطريق والرجال، ص 61، وأنظر أيضا: أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص 34.

أنفسهم ذوق وعيان، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان"[1].ويضيف هذا الباحث قائلا: "وأصبح بعض المستشرقين المعاصرين لنا يميلون إلى الأخذ بالرأي القائل: إنّ التصوّف من مصدر إسلامي خالص، وإنّ الأثر الأجنبي في مجاله محدود للغاية، وأنّ تطوّره يتّبع خطّا إسلاميا واضحا"[2]. وقد اعتبر توفيق الطّويل هذه النّظرية أرجح النظريات[3].

* **ثالثا**: إن أصول التصوّف الإسلامية، وعقائده ومناهجه، ذات مرجعية قرآنية سنيّة، رغم الظهور المتأخر للفظة "التصوّف"، وسريان كثير من المبادئ الأجنبية في متونها، وهذا ما يؤكّده سيّد حسين نصر بقوله "إن لفظة "التصوّف"، وإن جاءت متأخرة، واستمدّت بعض أشكالها من المبادئ الأفلاطونية والهرمسية، إلا أن حقيقة التصوّف، وعقائده ومناهجه الأساسية ترجع إلى مصدر الوحي، وترتبط ارتباطا وثيقا بروح الإسلام وصورته كما يردان في القرآن الكريم، الذي يعتبر التجسّد الأكمل له"[4]

(1) أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص ص 35-37.

(2) نفس المرجع السابق، ص ص 36-37، وأنظر أيضا: جورج شحاتة قنواتي، الفلسفة وعلم الكلام والتصوّف، ص54.

(3) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة: عالم المعرفة، الكويت، مارس 1985، ص 175.

(4) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، نقله عن الانجليزية، صلاح الصاوي، راجع الترجمة ونقّحها: ماجد فخري، دار النهار للنشر، ط2، 1986، ص113.